

---

## REFLEXÃO E LIBERDADE EM FICHTE

Elizia Ferreira

### Resumo

Este trabalho se concentrará especialmente na primeira e segunda introdução da “Doutrina da Ciência” de Fichte<sup>1</sup>. O tema a ser discutido é o da definição fichteana da tarefa da filosofia, a saber, a investigação da fonte das apresentações acompanhadas pelo sentimento de necessidade. Procurarei num primeiro momento demonstrar, e ato-contínuo questionar, a descrição desta tarefa, sua necessidade e exclusividade no operar filosófico, assim como suas demais consequências. Esta árdua missão me ponho como parte da tentativa de pensar o domínio e a realizabilidade da reflexão filosófica, objeto de meu projeto de tese. O texto fichteano parece pertinente a esta investigação, pois, não obstante apresentar em vários momentos esta preocupação — o que fornece subsídios para compreender a pertinência da questão — o autor, por fim, pretende ter provado que é inquestionável que a reflexão filosófica é sim possível e não só, que o é apenas como idealismo fundado no “eu absoluto”. Será preciso investigar também o conceito de liberdade, já que Fichte conta com ele para avalizar sua definição.

### Palavras-chave

Reflexão; liberdade; idealismo.

---

Elizia Ferreira é doutoranda em Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina

---

<sup>1</sup> A versão aqui utilizada será a tradução para língua inglesa. A tradução para o português é de responsabilidade da autora.

*Philosophy has to do with questions which can be a matter of indifference for no one because taking a position in regard to them is decisive for the dignity of genuine humanity.*

*Edmund Husserl,  
Fichte's ideal of humanity.*

## 1

Já no início da primeira Introdução, Fichte afirma que basta um exame superficial para nos mostrar as várias modificações da consciência ou das representações. Algumas nos parecem livres e outras necessárias, embora pareça impossível acreditar que não haja nada fora de nós respondendo a elas.

Antes de nos deitarmos neste ponto, é preciso atentar para uma importante opção conceitual feita pelo autor, a saber, a de apresentação. Ela faz parte da campanha fichteana anti-dogmatismo<sup>2</sup> (quicá uma tentativa de desfazer-se dos problemas kantianos). Apesar de tentados<sup>3</sup>, não podemos afirmar ainda — e jamais poderemos — que há algo fora de nós que corresponda as nossas mudanças de consciência e que faria delas nada mais que meras “re-presentações”. Valer-se do conceito de representação aqui, logo na introdução de seu trabalho, poderia induzir o leitor a pensar esta dualidade, antes mesmo de refletir. A escolha do termo apresentação, visa interditar qualquer pré-concepção, tão típica do dogmatismo, acerca da fonte das mudanças de nossos estados conscientes e dos próprios estados eles mesmos. Ainda que assumíssemos uma postura cética (que Fichte enquadra como dogmática) sobre a incognoscibilidade da origem de nossa experiência, não poderíamos negar que algo se apresenta em nossa consciência, seja perceptiva, seja de qualquer sorte interna, e que estas apresentações são cambiantes. Nenhum ceticismo, metódico ou não, pode pôr isto em dúvida<sup>4</sup>, parece que temos então um ponto de partida para a reflexão filosófica, um dado mostrado em qualquer superficial e despreziosa de nossa consciência.

---

<sup>2</sup> Deixarei fora deste ensaio os detalhes da discussão estabelecida por Fichte entre dogmatismo e idealismo. Já partiremos aqui da ciência de sua opção pelo idealismo. Esta disputa só será importante para o problema da liberdade que em breve será tratado.

<sup>3</sup> Somos tentados por nossa natureza, Fichte dirá posteriormente. Uma brecha importante para esta investigação.

<sup>4</sup> Qualquer alusão a Descartes é proposital.

Em meio a esta mudança sentimos que, dentre as nossas apresentações, nem todas dependem de nossa vontade, de nossa liberdade, mas existem algumas que nos parecem necessárias. Elas são, na linguagem fichteana, “acompanhadas pelo sentimento de necessidade” e, embora não saibamos nunca de que elas dependem (visto que não depende de nós), é irrecusável que, ao menos, temos esta impressão de necessidade, é assim que nos parece. D’onde a reflexão filosófica conta com mais um dado, acusando que a opção conceitual fichteana não só não é de modo algum fortuita, como também lhe permite justificar a sua definição da tarefa filosófica. Ele, há um só tempo, apresenta sua definição e se livra da pecha de dogmático. Temos apresentações que nos parecem ser necessárias, isto é um dado, nunca um pressuposto, que merece ser investigado. A tarefa da filosofia é responder: qual a fonte de tais apresentações?

Entretanto, apesar de todo cuidado de Fichte, quando ele<sup>5</sup> diz que “mesmo a mais superficial introspecção revelará a qualquer um a notável diferença entre as várias modificações imediatas de sua consciência [...]” (FICHTE, 1982, p. 06) ele pressupõe que a consciência opera assim, inclusive quando não se realiza esta introspecção, sendo esta nada mais que uma constatação. Não pretendo aqui discordar dessa obviedade, coisa que seria muito difícil de fazer sem cair em contradição. Na verdade, o que me perturba é como se explica esta pressuposição — talvez o mero sentimento de necessidade baste (e neste caso não será mais ‘mero’), mas ainda é cedo para afirmar — pois, estar ciente das ‘modificações imediatas da consciência’ é também, por sua vez um ‘estado de consciência’, uma apresentação da ordem da reflexão. Não seria o caso então de uma verdadeira representação? Uma apresentação que visa outra coisa que não ela mesma, embora possamos dizer que visa algo do “mesmo tipo” que ela própria é. Elas são semelhantes na forma, mas diferentes quanto ao conteúdo. Ela é a única que visa a forma de todas as demais. Ela é a ‘apresentação’ modelo de todas as apresentações, a ‘apresentação da consciência das apresentações’.

Para compreendermos melhor este questionamento, talvez seja útil fazer uma distinção, que o próprio Fichte não faz<sup>6</sup>, entre a necessidade ‘ter uma apresentação’ e a necessidade do ‘conteúdo da apresentação’. As apresentações sensíveis, p.ex., não dependem da nossa vontade no sentido de que não podemos nos privar de tê-las, quaisquer que sejam, mas o conteúdo destas apresentações não é necessário — eu posso

---

<sup>5</sup> Representando aqui todos os filósofos que pretendem dizer como a consciência e mundo operam.

<sup>6</sup> Levemos em conta o limite deste trabalho.

me locomover, ou locomover o objeto que me aparece — já apresentações matemáticas, por sua vez, não nos são obrigatórias, podemos jamais operá-las, mas uma vez que o fizermos, seremos tomados por sua necessidade. Notemos que a relação é inversamente proporcional. Em geral, as apresentações que obrigatoriamente temos são de conteúdos contingentes, ao passo que dentre as apresentações que dependem de nossa vontade, estão aquelas cujo conteúdo é necessário. Entre as primeiras e as segundas, encontramos as apresentações imaginativas que dependem de nossa vontade e têm conteúdo contingente. A consciência de que todas as nossas apresentações ou são acompanhadas pelo sentimento de liberdade, ou pelo de necessidade é uma apresentação do tipo livre, mas de conteúdo necessário.

Se esquecermos estes questionamentos e a tomarmos por uma simples apresentação, levando-se em consideração que ela é a apresentação modelo, ela estará também submetida à classificação anteriormente feita, a saber, ela ou bem é acompanhada ou pelo sentimento de liberdade, ou bem pelo de necessidade. Tudo indica que aqui temos uma apresentação acompanhada pelo sentimento de liberdade, somos livres para ‘constituí-la’ (outro termo que usei despreocupadamente aqui), podemos passar a vida toda sem nunca termos uma apresentação das nossas apresentações, ela parece depender simplesmente da liberdade de nossa vontade em querer compreender o fundamento da experiência — de cumprir a tarefa da filosofia, enfim — entretanto, uma vez que optemos por ela temos de admitir que ela é necessária.

Essas apresentações acompanhadas do sentimento de necessidade, Fichte as denomina por *experiência*, interna e externa. “Filosofia, em outras palavras, deve, portanto, fornecer o solo de toda experiência” (FICHTE, 1982, p. 06) <sup>7</sup>. E esta tarefa inclui especialmente as, anteriormente mencionadas, apresentações obrigatórias cujo conteúdo é contingente. Aliás, as inclui de modo especial, de acordo com Fichte, a busca pelo fundamento do contingente significa investigar o porquê, entre todas as múltiplas determinações, isto tem justamente estas e não outras. “Agora a filosofia deve descobrir o fundamento de toda a experiência, assim seu objeto reside necessariamente fora da experiência” (FICHTE, 1982, p. 07). Isto significa que o fundamento está fora

---

<sup>7</sup> Se levarmos às últimas consequências esta declaração e a confrontarmos com a distinção há pouco feita entre as apresentações que necessariamente temos e as que dependem de nossa vontade, concluiremos que também a filosofia deve ser investigada na própria investigação, haja vista que ela se baseia na apresentação modelo.

do fundado e que ambos são opostos e unidos. Esta proposição é confirmada em toda a filosofia. Dela não pode haver objeções.

## 2

A primeira barreira que encontramos à realização da tarefa filosófica<sup>8</sup>, a qual Fichte não deixa de apresentar, é a da assimetria entre o domínio do objeto filosófico e o próprio filósofo como tal, a saber, entre infinito e finito, entre fundamento e fundado. Se o objeto da filosofia é o “todo” da experiência e, além disso, se o filósofo é finito, fundado e restrito à experiência, como ele pode ultrapassá-la a fim de cumprir sua tarefa? A pergunta implícita aí é: como superar esta finitude? E apesar de essa pergunta se mostrar tão complexa e sua resposta, se não impossível, ao menos apontando para uma negativa, Fichte não se furta em respondê-la rapidamente. Para ele, não há outro meio de superar a nossa condição finita (de limitação à experiência) senão pela abstração que separa *intelecto* e *coisa*, já que o fundamento da experiência, por sua própria definição (FICHTE, 1982, p. 08-09) reside fora da experiência. Logo, podemos concluir que somente por abstração se cumpre a tarefa da filosofia, dividida, de acordo com ele, unicamente em dois sistemas: *idealismo* e *dogmatismo*.

No sistema de nossas apresentações, apreendemos que intelecto e coisa estão sempre unidos. É isto que a mera visada de nossa experiência nos fornece. Por isto, para ultrapassá-la, precisamos, por meio da abstração, separar estes dois pólos e Fichte classificará o tipo de filosofia daí resultante, se dogmática ou idealista, de acordo com qual dos pólos se colocou o fundamento de nossas apresentações acompanhadas pelo sentimento de necessidade. Se no domínio da coisa-em-si-mesma, trata-se de um dogmático, se na consciência temos um idealista.

O modo de pensar dogmático é equivocado, pois contradiz a liberdade da ação do intelecto. Se o fundamento de nossas apresentações estivesse nas coisas, de qualquer modo que seja, cairíamos num determinismo. A consciência seria o mero resultado de uma relação entre as coisas e isto inclui a consciência de nossas apresentações como um todo. Logo, a autoconsciência não seria um processo de liberdade, mas o fruto de não se sabe que designações da natureza, não poderíamos empreendê-la, criá-la para nós

---

<sup>8</sup> Ao fim deste trabalho, é possível que cheguemos à conclusão de que esta é a primeira e também a fonte de todas as demais barreiras que encontramos à realização da pretensão filosófica, tal qual Fichte e outros nos apresentaram.

mesmos e sequer saberíamos se ela não é um engano, a *la* ‘gênio maligno’. Seríamos, enfim, como fantoches controlados por coisas fora de nós — possibilidade aterrorizante para Fichte.

Não nos esqueçamos que a filosofia tem um solo seguro para se apoiar, aquele do ‘dado’ a nós ofertado na mais superficial análise de nossa consciência. Logo, para Fichte, sequer o dogmatismo pode negar o que nossa consciência imediata diz sobre a apresentação. Ele considera que o dogmatismo peca, simplesmente por ignorar o que qualquer um pode constatar ao voltar-se para si mesmo: “O intelecto como tal *observa a si mesmo*; e esta auto-observação é imediatamente dirigida a sua total característica<sup>9</sup>. A natureza da inteligência consiste nesta *imediata* unidade de ser e ver” (FICHTE, 1982, p. 17). O que se mostra nesta visada é o que o intelecto é para si mesmo. E o que aparece é que, quando imagino algo, eu crio as características e quando o objeto deve ser real, elas já são determinadas sem minha atuação.

A pergunta a ser feita, portanto, novamente, é de quem objeto adquire tais características? (o que fundamenta tais apresentações?) Para o dogmatismo, a própria coisa é determinada em si. Mas isso não o livra de ter de admitir que é para mim que este ser tem que ser posto. Cria-se então uma duplicidade, a coisa é simplesmente aquilo que existe, realidade, ao passo que o intelecto é aquilo para quem esta coisa existe e também aquilo que é para si mesmo, não devendo requerer nada para ser. Ele é, portanto, essencialmente, essa composição de ser e de visão, de realidade e idealidade. Temos com isso duas séries completamente distintas e cindidas por um abismo que o dogmatismo pretende transpor pelo princípio de causalidade. Bem, tal princípio, já o sabemos, reside na coisa, mas se ele for um princípio meramente mecânico, então o movimento de algo embora atinja seu vizinho jamais poderá atingir o algo mesmo, logo a coisa não poderia ser causa de si (de suas próprias determinações), se for um princípio de sensibilidade, então a coisa é determinada por suas próprias leis, mas permanece sendo uma coisa para um intelecto possível fora dela mesma. “Não se pode agarrar o intelecto se não o acrescenta no pensamento como primário e absoluto” (FICHTE, 1982, p. 18). E a contradição do dogmatismo é justamente que ele deve admitir que o intelecto é requerido na apresentação da coisa. Com isso, ele não explica a passagem do ser a

---

<sup>9</sup> Isso aponta para uma fé na capacidade de um ato intuitivo que apreenda o próprio ato de intuir. Tema a ser discutido na parte final deste ensaio.

apresentação, somente o ser. Ele trai o dado absoluto de que temos experiência das coisas, que elas se apresentam em nossa consciência.

Para Fichte, a disputa entre idealismo e dogmatismo é uma disputa entre espírito e matéria, entre liberdade e necessidade. Se ambos são incompatíveis, isso quer dizer que também não podem se refutar mutuamente, não há ponto de convergência, um ataca justamente aquilo em que o outro se fia. Logo, como escolher um dos dois? O único ponto de partida que o filósofo possui é que “[...] *deve apresentar a si mesmo como livre* e que há coisas determinadas fora dele” (FICHTE, 1982, p. 14), mas, Fichte considera isto uma meia-apresentação, é preciso uma apresentação independente do apresentar. A apresentação não pode existir por si mesma, ela é quando algo une duas coisas. ‘Eu e coisa’ são dois pólos interdependentes e somente um pode ser independente e o outro determinado. O que ele procura com isso é o primeiro ato, que como tal depende somente da liberdade do pensamento.

Apesar de intitular sua filosofia como idealismo, o autor nos alerta que isto não deve convencer de que há apenas estes dois modos de abstração (pendentes ou para a coisa ou para o eu). E, para prová-lo, deve-se mostrar que há outro meio de abstração e elevação ou que a consciência tem mais constituintes que estes dois. É com vistas a esta prova que ele constitui seu sistema, pois se o fundamento estivesse na consciência, como compreende o idealismo ainda não depurado, então ele ainda estaria na experiência visto que a consciência (enquanto intelecto) é uma parte dela indissociável da outra que é a coisa.

O idealismo de Fichte será, portanto, um terceiro modo de abstração, diferente tanto do dogmatismo, quanto do idealismo que toma a consciência como fundamento da experiência. A abstração aqui não é aquela que separa coisa e consciência, mas sim a que abstrai resultado e cálculo. A experiência (tomada em suas duas partes indissociáveis) é o resultado e o ato puro é o cálculo do qual ela resulta<sup>10</sup>.

Deparamo-nos aqui com outra dificuldade, por um lado, o dado do qual a filosofia parte é a experiência e as observações necessárias que dela fazemos e, por outro lado, ela deve transpor este dado, deve encontrar seu fundamento fora dele. De

---

<sup>10</sup> Esta ação, embora chamada de ‘eu’, ainda não é a consciência determinada de um sujeito individual. Para compreender os desígnios fichteanos, é necessária uma importante distinção conceitual na noção de eu: este ato puro que é chamado de eu e que volta sobre si mesmo, na verdade não é um ‘sujeito’, uma ‘consciência’, pois não é determinado, é apenas ato, mas não atualidade. Logo, quando usa os termos, consciência, sujeito, intelecto, Fichte não se refere ao ‘eu absoluto’ ato puro. Doravante, neste trabalho, também suporei esta diferença quando usá-los. Mais adiante isto será melhor explicado.

acordo com Fichte, portanto, paradoxalmente, não se deve atentar a experiência, ela é o resultado da equação e já está pronta, mas deve-se atentar ao cálculo, ao ato que a dá, pois já se sabe que sendo ela um produto, ela depende de uma ação. Aqueles que querem atentar para ela falseiam a operação na tentativa de equacionar os dados da equação.

Entretanto, uma análise mais atenta talvez mostre que a contradição não pode ser atribuída a Fichte, pois ele tem toda razão quando diz que dogmatismo e também idealismo se equivocam ao pôr um fundamento numa parte do próprio fundado (consciência ou coisa). O problema<sup>11</sup> é que qualquer um que pretenda escapar a este equívoco, incluso aí o próprio Fichte, se coloca em outra encruzilhada, pois tem de ‘jogar fora’ o dado do qual partiu e que fundamenta a autenticidade de sua empreitada e, além disso, tem de apostar que a superação da finitude é possível, que o filósofo, participante da experiência, fundado, é capaz de abstrair-se de sua condição e descobrir o fundamento.

Se o dogmatismo dá um salto, e não discordo aqui dos indiscutíveis argumentos fichteanos que o acusam disto, também o faz o idealismo. A dignidade deste último é de demonstrar saber disto, ao menos em alguns momentos, como quando diz que é preciso transpor nossa finitude de fundados para investigar o fundamento. Mas, em outros momentos esta consciência parece ocultar-se. Poderíamos, por exemplo, questionar como uma apresentação independente do apresentar é possível? Como o filósofo pode abstrair de sua condição determinada, saltar sobre ela e aceder ao indeterminado fundamento? Ainda poderíamos questionar esta obviedade da qual parte Fichte, a saber, que o fundamento reside fora do fundado. Pois “de fora”, como uma coisa pode fundar outra? Ou se ele é de outra ordem, como ele pode ser a origem de algo essencialmente distinto de si?

Fichte, por seu turno, desconsidera veementemente este tipo de questionamento. Para ele, negar que possa ser respondida a questão de como um existente é possível para nós, em função de o fundamento ser sempre externo ao fundado, e também por demandar uma impossível abstração da existência em geral, é negar que também a pergunta é impossível e que esta demanda metafísica não é uma demanda da razão. De acordo com ele, sequer é possível provar, por meio de um fundamento objetivo, a irracionalidade de quem assume esta postura, pois este fundamento se baseia na

---

<sup>11</sup> Problema assumido por ele, como já mencionado.



autonomia como mais alta lei da razão, a qual estamos todos subsumidos. O oponente só pode julgar se assumir esta lei e por meio dela chegará também a exigência de uma resposta, deixando de ser um oponente. As dúvidas contra esta certeza são baseadas na livre ação do intelecto, a qual nenhuma demonstração pode constranger (FICHTE, 1982, p. 32).

De acordo com Fichte, a atenção ao verdadeiro idealismo mostrará que o intelecto não é produzido meramente por abstração — pois se o fosse ele seria o fundamento da experiência e se produziria a si mesmo —, mas que a consciência disto é sim condicionada por uma abstração natural ao homem (FICHTE, 1982, p. 09). O intelecto, a consciência, enfim, o filósofo é capaz de produzir para si, a partir da abstração, a consciência daquilo que produz continuamente sua própria consciência — eu enquanto ato puro.

Fichte lança mão do argumento da liberdade do intelecto para subsidiar esta “tomada de consciência”. Para ele, a abstração que apreende a autoconsciência imediata presente em toda ação livre do intelecto é um puro ato de liberdade (FICHTE, 1982, p. 10), portanto, ninguém é obrigado a fazê-lo e se o fizer nada garante que apreenderá corretamente. “Em uma palavra: esta consciência não pode ser demonstrada a ninguém, cada pessoa deve livremente criá-la em si mesmo” (FICHTE, 1982, p. 10). Atente-se, entretanto que, o que cada um deve criar para si é a consciência da autoconsciência imediata necessariamente presente em todo ato de consciência, mas não a autoconsciência ela mesma. A consciência do fundamento de toda a experiência é um ato do livre arbítrio e ninguém pode ser forçado a efetuar-lo. Agora, que alguém passe a vida toda sem ocupar-se desta questão, ou mesmo que se ocupe de modo equivocado, como é o caso dos dogmáticos para Fichte, isto não quer dizer que esta autoconsciência descoberta por meio da livre ação do intelecto não seja evidente em si e por si.

Façamos uma pequena digressão ao *cogito* cartesiano não para comparar estes dois autores, mas para uma mera analogia do que se passa neste trecho: Descartes expressa o *cogito* após o longo percurso da dúvida metódica, mas, ela é um mero expediente metodológico que visa apontar uma evidência imediata, por ela inclusive pressuposta. Alguém pode simplesmente discordar do procedimento, pode não entender como ele desemboca na indubitável descoberta de minha existência, nada disso é capaz de pôr em cheque esta verdade, ao contrário, toda insurgência só corrobora a ciência

desta evidência. Poderíamos fazer a mesma analogia com os princípios aristotélicos e assim por diante.

Para Fichte, só o que poderia explicar uma escolha equivocada que ignorasse essa evidência é que a escolha do filósofo é governada por capricho, inclinação interesse, é isto que diferencia o dogmático do idealista (FICHTE, 1982, p. 14-15). O desejo de estar certo governa invisivelmente os filósofos. Mas só quem ainda não atingiu o mais alto nível de humanidade, a consciência plena de sua liberdade e absoluta independência, pode se ver como reflexo das coisas em si<sup>12</sup>.

### 3

Somando a este último e complicado argumento fichteano, àquele anteriormente apresentado de que esta “abstração que separa intelecto e coisa é *natural* ao homem”, chegamos a um ponto espinhoso referente simplesmente a proposta filosófica de Fichte e não ao conteúdo de sua filosofia. Até agora, ele se assume explicitamente como um incansável defensor da liberdade do intelecto e, por consequência disto, do idealismo como único sistema filosófico a expressar esta liberdade. Entretanto, ele despretensiosamente afirma que a abstração é uma “tendência natural ao homem”, com isto ele assume que o fazer filosófico, a despeito de ser uma atividade puramente intelectual é conduzida por, chamemos assim, um ‘impulso’ de outras ‘partes’ do filósofo que não o intelecto, governadas por coisas tão obscuras como ‘tendências’. Poder-se-ia contra-argumentar aqui se afirmando que isso não agride o argumento da liberdade, pois ninguém é forçado a obedecer esta tendência natural, tanto assim que nem todos fazem filosofia<sup>13</sup>. Porém, não é este o ponto que quero ressaltar e sim a assunção por parte de Fichte de que estas partes, digamos, ‘não livres do homem’ interferem na produção filosófica, o que ele o faz quando diz que os filósofos são governados pelo desejo de estarem certos. Ora, não podemos supor que ele não se inclui nessa afirmação. E para engrossar o caldo deste problema, consideremos sua afirmação de que a “sorte de filosofia que se escolhe depende, portanto, da sorte de homem que se é” (FICHTE, 1982, p. 16). Se é a nossa tendência natural que nos leva as reflexões filosóficas, se nos mantemos nelas pelo desejo de estarmos certos, não terão estes e

---

<sup>12</sup> Nem levemos em consideração as implicações de este desejo o acometer também.

<sup>13</sup> Nem levantemos aqui a tréplica de que, quiçá este controle da razão sobre nossas tendências não é, por sua vez, uma mera ‘ilusão’ de que somos nós quem decidimos quais *vontades* vamos ou não realizar.

outros fatores ‘não livres’ alguma influência não só na opção, mas também no desenvolvimento daquilo que livremente fazemos?

Para pensar esta questão pode ser útil que façamos uma digressão rápida ao conceito fichteano de intuição, pois o que está por trás desta defesa engajada da liberdade do intelecto é também a fé na efetividade absoluta da reflexão/abstração filosófica; a fé na possibilidade de uma *intuição*, digamos, não partidária, ou seja, não criada pela própria reflexão que a empreende. Livre de contágio com a vida por ser o fundamento da explicação da própria vida<sup>14</sup>.

Mas, o que seria esta intuição? Como ela se dá? Comumente, quando pensamos em intuição, pensamos em algo imediato, instantâneo e quiçá independente de nossa vontade, que quando se manifesta é imediatamente apreendido e compreendido, por ser *claro e distinto*. Especialmente porque, em geral, os filósofos que se baseiam em intuições, alegam — e também o faz Fichte — que se trata de algo que não pode ser provado ou explicado, e que deve ser pressuposto até mesmo por quem pretende negá-la. Entretanto, na maioria das vezes não é assim, muito ao contrário, a intuição tão óbvia, demanda um grande esforço.

Vejamos como ela ocorre para Fichte: há o filósofo ou a filosofia de um lado e o *eu* que deve ser observado por ele, por meio da intuição, de outro. De acordo com o autor, o eu apenas voltou-se sobre si, tudo mais concerne ao filósofo para quem o sistema de experiência é dado como um mero fato que deve ser conduzido a *ser* diante dos seus olhos, para que ele possa compreender sua gênese (FICHTE, 1982, p. 34). Mas, poderíamos perguntar: se o eu volta sobre si, ele já não é pressuposto como estando aí antes desta volta? Neste caso, se pressuporia aquilo que deve ser explicado. Fichte responde que não, é apenas por este ato (sobre um ato), que o eu *originalmente* existe para si mesmo. Tal ato é uma *intuição*. Ele não tem autoconsciência, dele nenhuma consciência se origina — motivo pelo qual a intuição não pode ser demonstrada —, somente no ato em que o não-eu surge é que uma consciência pode ser inferida, é aí que a intuição se torna uma *concepção* (representação): quando o ato é pensado em oposição ao não-eu e na determinação que o eu sofre nesta oposição; o eu é um mero doador com possibilidade de autoconsciência. Este ato originário de posição do eu é uma parte não separada da oposição ao não-eu, a ser distinta pelo filósofo do

---

<sup>14</sup> Há aqui uma distinção importante, nem sempre bem explorada. A intuição do ‘eu absoluto’ não é fundamento da vida, mas da explicação da vida. Em breve se dará ocasião para aprofundar neste tópico.

empreendimento do intelecto que faz a consciência surgir (FICHTE, 1982, p. 34-35). Enquanto ato é aquilo que torna a atualidade do eu do filósofo possível, essa possibilidade é determinada na oposição ao não-eu, entretanto, esta oposição é oriunda de uma posição absoluta do eu enquanto ato.

Em Fichte, o ato é o conceito do eu e o eu é conceito do ato. O filósofo meramente explicita aquilo que pensa quando pensa sobre si e isto é “fato imediato da consciência para ele”. É um ato arbitrário e temporal para o filósofo, mas primeiro e necessário para o eu (FICHTE, 1982, p. 35-36). Esta intuição dá ao filósofo o eu (ato puro), mas nele ele não só intui, como também *concebe*, logo também chega à consciência. Há, claramente, uma diferença para Fichte, entre *eu* e *consciência* que se vincula a distinção entre ato e atualidade, ato e determinação. O ato, ao ser intuído, me fornece a atualidade determinada não de uma consciência específica, mas de qualquer consciência — se bem que sempre é a consciência do filósofo, enquanto aquele que empreende o ato, que é considerada.

Voltemos a pensar esta intuição primordial como fundamento da explicação da vida. A própria intuição não é ato primordial, mas aquilo que conduz há uma compreensão deste ato. Poderemos alcançar algum conhecimento deste ato, se formos capazes de nos desfazer de todas as nossas tendências e inclinações — partes “não livres” de nossa humanidade — e adentrarmos no idealismo. Isto demanda, portanto, a já antiga necessidade de separar o ‘ponto-de-vista’ natural, do ‘ponto-de-vista’ filosófico. Ao menos é este o caminho que a “Doutrina da Ciência” percorre a fim de impedir qualquer interferência obscura no seu desenvolvimento. Ela leva em conta duas sequências de atos mentais: os atos do eu, que o filósofo observa, e os atos da observação do filósofo (FICHTE, 1982, p. 30). Com isto, Fichte faz duas importantes concessões: i) demonstra levar em conta esse hiato entre a atividade do eu e sua mera contemplação como um ato deste eu<sup>15</sup>; ii) ainda que em nota, ele assume que essa confusão entre as duas sequências de atos mentais é uma consequência do constrangimento que a nossa natureza nos impõe, pois mesmo o mais duro idealista admite, quando age, que existem coisas fora de mim, independentes do meu agir e se vê impelido a explicar como isto se dá por seu amado idealismo. Para desfazer-se desta emboscada é que Fichte precisa reivindicar tal separação: por um lado, há a pura

---

<sup>15</sup> D’onde ele conclui que não está a analisar um fenômeno determinado (poderíamos compreender aqui, o mundo, p.ex), mas o próprio conceito de fenômeno — que paulatinamente nos aparece como produto indissociável desta atividade do eu.

especulação da “Doutrina da Ciência” e do lado oposto encontra-se a vida e o conhecimento científico. A segunda só é inteligível a partir da primeira — por isto o realismo não tem fundamento conhecido e compreensível —. Com efeito, ele nos diz; “idealismo jamais pode ser um *modo de pensamento*, é meramente um ponto de vista *especulativo*” (FICHTE, 1982, p. 31).

Trata-se de uma diferença entre o “ponto-de-vista da vida” e “ponto-de-vista filosófico”. De acordo com Fichte, para poder pensar a coisa-em-si, eu devo pensar a mim mesmo do ponto-de-vista da vida onde sou empírico e, por isto, não sei nada de minha atividade pensante, *pois não sou livre*. Só no ponto-de-vista filosófico posso *inferir*<sup>16</sup> esta atividade em meu pensar. Ele diz que o melhor pensador pode ter se recusado a aceitar o idealismo transcendental por não ter clara esta diferença e supor que o modo de pensar idealista seja requerido na vida, uma expectativa que só se destrói (FICHTE, 1982 p. 55). Então, o que é exigido do ponto-de-vista de nossa vida não tem nada a ver com o que nos é exigido do ponto-de-vista filosófico, mais do que isso: na vida não somos livres e, de alguma maneira, conseguimos transcender nossa falta de liberdade para assumirmos o ponto-de-vista da filosofia, onde finalmente seremos livres.

Mas, porque esta insistência em burlar nossa limitação de liberdade? Insistência que, aliás, surge frequentemente nas filosofias. Ao que parece, Fichte já nos respondeu: é apenas por este ato (sobre um ato), que o eu *originalmente* existe para si mesmo. É só quando está de posse do bom e velho autoconhecimento (do “conhece-te a ti mesmo” socrático) que o homem tem a sensação de ter superado sua condição determinada, pois agora se tem determinações, ao menos, é porque sua razão mesma as pôs. Sem autoconsciência, nós “meramente existiríamos”, seríamos rebaixados à condição das coisas, é preciso que encontremos algo mais, que chamele nossa situação especial.

Aqui talvez, uma analogia com outro filósofo nos ajude a compreender o enredo desta nossa tragédia. Falo do famoso “mito da caverna” de Platão. Os que vêm sombras estão acorrentados, mas sua prisão não é feita meramente por correntes, o que mais os aprisiona é o fato de não saberem nem que estão aprisionados e sequer que estão a ver sombras de realidade. A liberdade vai muito além de escapar das correntes, implica também e sobretudo: autoconsciência. E todo o esforço do visionário filósofo que a isto descobre, toda dificuldade, não é desencorajada pelo fato de que ele jamais

---

<sup>16</sup> Grifo do próprio Fichte, que parece dar novos indícios de que a *intuição intelectual* não é imediata.

será capaz de ver o sol (ser, bem) tal como ele é — por conta da intensidade de sua luz —, pois ele sempre poderá saber que ele está lá a iluminar e tornar inteligível o mundo, a vida.

Assim também se dá para Fichte, esta intuição — chamada por ele de intelectual — não pode ser conhecida por meio de raciocínios, nem provada por conceitos, quem não a descobre em si mesmo nunca a terá. Entretanto, qualquer um pode admiti-la em todas as suas ações, correr, caminhar, é por ela que agimos e também nos distinguimos do objeto de nossas ações. “A fonte da vida está contida aí, e sem ela há morte” (FICHTE, 1982 p. 38)<sup>17</sup>.

Eis aí o retorno do dilema, ela é a fonte da vida, necessariamente admitida em todo agir, mas indemonstrável; mais ainda, a própria concepção de *prova* demanda que “toda demonstração é baseada em algo absolutamente indemonstrável”. Uma exigência de demonstração necessariamente nos conduz há uma eterna progressão ao infinito, pois a demonstração só alcança um condicionado, certeza mediata, algo é certo se outro algo o é (FICHTE, 1982 p. 77). Além do mais, nossa ‘natureza’, nossas correntes, sempre voltam a nos assombrar: esta intuição intelectual nunca nos ocorre isoladamente, ela sempre se dá em conjunto com uma sensível, pois só me encontro descobrindo um objeto para o qual eu ajo.

Entretanto, o que assombra também conforta e sempre se dá um modo de burlar o círculo de progressão ao infinito: a intuição sensível — à qual a possibilidade da intelectual parece estar fadada — por sua vez, só se dá em conjunto com esta última, pois tudo que é para ser *minha* apresentação se relaciona a mim, se dá para a consciência do eu que se descobre exclusivamente por meio de uma intuição intelectual; o filósofo só chega ao conhecimento e isolamento desta intuição, do mesmo modo como da sensível, por “inferência” do fato óbvio da consciência (FICHTE, 1982 p. 38-39).

Qualquer coisa que me proponha a fazer ou pensar demanda este pensamento do ato. Se o apreendesse apenas pela consciência meramente sensível, tudo que poderia afirmar seria a sucessão de apresentações. Eu saberia da apresentação do pensamento

---

<sup>17</sup> De acordo com Edmund Husserl, esse é motivo pelo qual, no fim das contas, a filosofia de Fichte, à revelia da filosofia kantiana, sente a necessidade de pensar um sistema que abarque o campo teórico e prático. O eu é a fonte da vida, pois ele é ação infinita, “ser um sujeito não é somente agir, mas necessariamente também progredir de ação para ação, de produto de ação para uma nova ação, para os novos produtos da ação. Se o Eu age e se cada nova pretensão não gera para si novas metas e cada tarefa, novas tarefas em infinita sucessão, o Eu estaria morto e não vivo” e de acordo com ele “cada meta é um *télos*, mas todas as metas devem conectar-se na unidade do *télos*, portanto, numa unidade teleológica. E esta só pode ser o mais alto fim moral” (HUSSERL, 1995, p. 117).

particular do eu, e da apresentação do fenômeno, mas não poderia ligar a primeira apresentação como detentora do fundamento real da segunda. Eu seria passivo a todas as apresentações, e não o princípio ativo capaz de criá-las (FICHTE, 1982 p. 40). Não assumir a intuição intelectual como possível para Fichte é pressupor que a consciência é casualmente constituída na série de apresentações. Ele considera este pensamento incoerente, pois só poderia assumir isto quem abandonasse a si mesmo, coisa que ele não poderia fazer com os ingredientes sensíveis, logo essa própria consciência que se auto-abandona, também é por sua vez uma consciência imediata, ou intuição, não sensível relacionada ao material, estático, mas pura atividade, relacionada ao dinâmico, a vida (FICHTE, 1982 p. 40).

É interessante retomar aqui aquela diferença entre eu e consciência, pois se tudo isto é ‘necessário’ para garantir a consciência, então ela não o faz por sua espontaneidade livre, parece que quem espontaneamente age assim, permitindo autoconsciência, é o eu. O que pode ser requerido aqui é um segundo nível de liberdade, diferente daquele anteriormente mencionado, a saber, da liberdade em intuir intelectualmente, fazer filosofia, etc. A consciência do filósofo não é livre para supor que sua autoconsciência não é necessária para a intuição sensível, pois ao fazer isto ela se contradiz, ao passo que o eu (ato puro) ao lhe impor esta lei primordial de ser requerida, a determina, logo, ele é verdadeiramente livre, e a liberdade da consciência aparece como um mero reflexo da liberdade do eu. Mas, se a intuição intelectual é incognoscível por raciocínios nós só podemos supor a liberdade do eu como aquilo que garantiria a dinâmica da vida. Sem essa dinâmica sequer a matéria sensível seria intuída.

#### 4

Apesar da fecundidade deste questionamento acerca da possibilidade de reflexão ser obstruída por esta limitação de liberdade ou, em outras palavras, a possibilidade de a reflexão alterar seu objeto tornando impossível saber como ele era antes dela, talvez, um problema mais importante esteja aí implícito: Qual seria o ganho filosófico em respondê-la? Suponhamos que a resposta seja tal que garanta a filosofia sua passividade a um fundo indeterminado que sua própria reflexão não consegue abarcar. Neste caso, uma teoria filosófica coerente, seria aquela que estivesse em afinidade com isto. Fichte

pode não ter formulado o questionamento do modo como aqui apresento, entretanto, o desenvolvimento da “Doutrina da Ciência”, misteriosamente, está em sintonia com ele.

Esta harmonia pode ser encontrada em vários momentos, inclusive a respeito da possibilidade do conhecimento do eu. Para Fichte, o filósofo concebe seu ato com o *agir em geral* para o qual ele já tem um conceito graças à experiência prévia. Ele se separa da esfera da ação em geral por tratar-se de um ato diferente: auto-referido (*self-reverting act*). Entretanto, o agir não envolve conceito, o que importa (eis aqui um precedente a ser analisado) sobre ele é compreendido por contraste com o mero *ser* (FICHTE, 1982, p. 36). É explícita a diferença entre o conceito de intuição de Kant<sup>18</sup> — a despeito da insistência fichteana de que este conceito, ao contrário do que afirmam os kantianos, se encontra já em Kant — e este fichteano, mas eles têm um ponto comum que talvez seja interessante ressaltar, o eu, para o primeiro é uma ideia e como tal não pode ser representada, justamente porque não pode ser intuída, deve, ao menos, poder ser pensada. Para Fichte, o eu também não pode ser *concebido*, já que isto implicaria determinação, mas, em contrapartida é objeto de uma intuição e pode ser conhecido por contraste com tudo o que meramente *é*, com tudo o que *é* concebido, inclusa aí a *consciência*.

A coerência filosófica aparece, portanto, como assunção de que nos é possível não um conhecimento ‘adequado’ deste eu, mas apenas uma aproximação<sup>19</sup>. Ao pensar sobre mim mesmo, sou convocado a pensar de um jeito determinado e se o faço, realmente me afetando por meio desta auto-atividade, sou, conseqüentemente, ato. Este ato em que ponho é diferente do *oposto* no qual penso as coisas, me oponho a elas. Nele, pensante e pensamento são o mesmo, logo, ele tem que reverter em mim. Esta volta sobre si é o ato que precede e condiciona todos os atos de consciência, e como não existe nada que não esteja na consciência, tudo é condicionado por este ato. O pensamento do eu é originalmente posto pelo eu (FICHTE, 1982, p. 37).

Outra concessão importante é a pretensão de Fichte em unificar os campos teórico e prático em sua “Doutrina”. Isso pode ser interpretado como uma necessidade

---

<sup>18</sup> O conceito de intuição em Kant é referido a apreensão dos objetos na sensibilidade e a forma pura destas intuições, ao passo que em Fichte, como já o sabemos, é um conceito voltado para Eu, enquanto ato puro. O “eu que acompanha todas as minhas representações” em Kant, não só não pode ser representado, como também não pode ser intuído, deve meramente poder ser pensado.

<sup>19</sup> O que já é um passo além de Kant, pois não se trata mais de um incognoscível pressuposto necessário, e tudo o que for dado por meio desta ‘aproximação’ é verdadeiro e necessário, e não só, também é fácil, pois qualquer um pode pensar sobre si mesmo.



de não desconsiderar teoricamente nenhum aspecto de nossa necessária constituição. Se a intuição intelectual nos *obriga* a assumir nossa liberdade — ainda que como pálido reflexo da liberdade do eu — somos diretamente remetidos por ela à lei moral. Nesta última, o eu é apresentado como algo sublime, persistente a todas as modificações originais da consciência operadas por esta lei<sup>20</sup>. A consciência deste eu forma a base da intuição da auto-atividade e da liberdade. Sou dado a mim, por mim mesmo, como algo que deve agir de certa maneira. Sem isso a consciência seria meramente aquela da sucessão entre as apresentações e sem autoconsciência, já o sabemos, não há consciência de qualquer tipo. Podemos ser conduzidos ainda mais longe na apreensão da indissociabilidade dos campos morais e práticos, quando nos damos conta de que tudo o que foi dito há pouco é totalmente dependente de uma necessidade *prática*. Só pela lei moral me observo, e me observo necessariamente como auto-atividade. Eu não posso ir mais longe que isso, pois não *devo*. De acordo com Fichte, o idealismo transcendental é o único modo de pensamento obediente em filosofia. Nele, especulação e lei moral estão intimamente unidos.

O conceito de ação, que se torna possível somente por meio desta intuição intelectual do eu auto-agente, é o único conceito que unifica os dois mundos que existem para nós, o sensível e o inteligível. Aquele que se mantém oposto a minha ação — eu devo opor algo a isto, pois sou finito — é o sensível; aquele que acontece por minha ação é o inteligível (FICHTE, 1982 p. 41).

Da possibilidade do eu derivamos a necessidade de sua *restrição em geral*. Mas, a *determinabilidade* disso não é derivável e sim o que condiciona toda *ipseidade* (*selfhood*). Ela é contingente e fornece os constituintes *meramente empíricos* do nosso conhecimento, p.ex. que entre seres racionais eu sou um *homem*, e entre os homens esta pessoa *particular* (FICHTE, 1982 p. 61). Esta restrição se evidencia na limitação de minha capacidade prática (a filosofia sai do teórico e entra no prático), a percepção imediata desta limitação é um *sentimento*: um sentimento de doce, vermelho, e assim por diante. Esquecer-se deste sentimento original conduz uma extravagância do idealismo transcendental, e a uma filosofia incompleta que não dá conta dos predicados meramente sensíveis dos objetos (FICHTE, 1982 p. 61).

---

<sup>20</sup> Suponho que por “modificações operadas por esta lei” se possa pensar aquela necessária infinitude de agir do ato puro como fonte da vida. Se para perpetuação da vida, a constante a ação do eu deve ser pensada, isso pressupõe também constante mudança. O eu seria sublime por agir de tal modo que garanta persistência de consciência no infinito fluxo de apresentações.

Fichte demonstra levar em conta que, p.ex., para garantir a liberdade é preciso supor uma determinação. O autor apresenta o idealismo como seu ponto de partida e com ele a definição do intelecto. Esta descrição é uma empreitada em compreender “a necessária maneira de agir [do intelecto] abstraindo-se da ação mesma” (FICHTE, 1982, p. 21). O intelecto é puro ato e se olhamos para as tais apresentações acompanhadas pelo sentimento de necessidade, nos damos conta de que elas são determinadas, como pode o intelecto ser então seu princípio fundante? A menos que o próprio intelecto seja também determinado. Determinação aqui significa limite, finitude. Ele só poderia, portanto, agir de acordo com leis, mas não leis oriundas de uma causa externa a si mesmo e sim próprias a ele. O sentimento de necessidade é, portanto o sentimento de limite, de conformação a leis.

À guisa de conclusão, retorno a duas afirmações feitas no início deste trabalho que talvez tenham passado despercebidas: i) a admissão, por parte de Fichte, de que “a natureza da inteligência consiste nesta *imediata* unidade de ser e ver” e que, ii) somos, portanto, essencialmente, essa composição de ser e de visão, de realidade e de idealidade<sup>21</sup>. E me amparo em uma declaração fichteana literalmente engajada com o problema que motivou este ensaio. Nas páginas 60 e 61, ele alega que na tentativa de descobrir se minha finitude é dada pela finitude de minha capacidade reflexiva ou, ao contrário, se minha finitude enquanto sujeito reflexionante é tributária de minha finitude como objeto de reflexão, nada se descobre, pois não sou “nem sujeito reflexionante nem objeto refletido, e nenhum dos dois é condicionado pelo outro, já que sou *ambos em combinação*”, mas a sentença que considero capital é a que se segue: “não obstante eu não poder realmente pensar esta união, *já que no ato de fazê-lo eu separo o refletido daquele que reflete*” (FICHTE, 1982 p. 61)<sup>22</sup>.

Com efeito, admitido isto, como deve o filósofo operar, se quiser valer-se de sua capacidade de “visão” — aqui entendida como visão intelectual, reflexão — para compreender seu ser e o ser em geral? Neste esquema de ato puro e consciência, Fichte apresenta o filósofo como porta-voz da auto-observação do eu. Em verdade, aquilo que ao longo dos tempos temos interpretado como uma dádiva, a saber, nossa condição especial de não só *sermos*, mas também de *vermos*, pode muito bem ser um fardo, pois nos torna conscientes de nossa determinação, de nossa finitude, a despeito de nos

---

<sup>21</sup> Vide supra.

<sup>22</sup> Grifo nosso.

apontar o infinito. Por outro lado, o que poderia parecer um papel menor dentro de um esquema no qual a liberdade é tão valorizada, representa talvez a única possibilidade de alguma liberdade. Bem, mesmo o mais infeliz dos escravos, ao menos em sonho pode ser livre e esta possibilidade lhe é inalienável.

### Referências

- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FICHTE, J. G. *Science of Knowledge*. Edited and translated by Peter Heath, Jonh Lachs. New York: Cambridge University Press, 1982.
- HUSSERL, Edmund. Fichte's ideal of humanity – Three Lectures. Translated from *Aufsiitze und Vorträge (1911-1921)*, Husserliana XXV, pp. 267-293, by Thomas Nenon and Hans Reiner Sepp. *Husserl Studies*, Netherlands, n. 12, p. 111-133, 1995.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- PLATÃO. *A república*. Introdução, notas e tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. 8 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.